

Giuliano Marini
Letzter Zweck e Endzweck
Osservazioni critiche intorno a una questione
non solo terminologica fra Kant e Hegel

In: Ricostruzione della soggettività
a cura di R. Bodei, G. Cantillo, A. Ferrara,
V. Gessa Kurotschka, S. Maffettone
Napoli, Liguori
2004
pp. 63-80

Letzter Zweck e Endzweck.

Osservazioni critiche intorno a una questione non solo terminologica fra Kant e Hegel

Giuliano Marini

1. I §§ 83 e 84 della *Critica del Giudizio*

Occorre muovere, nella nostra analisi, dall'impianto sistematico della *Critica del Giudizio*, e precisamente dalla parte seconda dell'opera, nella quale è trattato il giudizio teleologico. Qui interessa il sistema teleologico nella sua conclusione riguardante gli uomini nei loro rapporti, e la posizione dell'umanità intera nel finalismo della natura. L'umanità giunge ad un culmine, che è costituito dalla cultura (*Kultur*), considerata come sviluppo di tutte le facoltà dell'uomo. Sarà lo sviluppo della scienza, della tecnica, delle arti, a produrre quella condizione suprema dell'umanità sulla terra, che non consisterà precisamente nella felicità, ma piuttosto nel «massimo sviluppo delle disposizioni naturali»¹. Non mancheranno il male e il dolore, quale che sia la condizione degli uomini in relazione alla ricchezza e alla sua distribuzione; miseria reale e oppressione da un lato, e dall'altro «miseria splendente» (*glänzendes Elend*), collegata a «intima insoddisfazione» e a dispersione di

¹ I. Kant, *Kritik der Urteilstkraft* (= *KU*), B 393 (cito, con qualche modifica, secondo la traduzione italiana di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Roma-Bari: Laterza, 1984).

energie in ciò che è superfluo². Tuttavia, le inclinazioni naturali saranno educate e sviluppate nei loro aspetti positivi, continueranno a preparare gli uomini alla «signoria della ragione», chiameranno a raccolta le forze dell'anima³. Tutto ciò potrà avvenire, ed è questo l'aspetto che sta al centro del nostro interesse, soltanto entro una condizione formale essenziale allo sviluppo dell'umanità, quello che Kant chiamerà successivamente «concetto trascendentale del diritto pubblico»⁴, e qui con il termine della tradizione giuridica europea di *societas civilis, bürgerliche Gesellschaft*. Questa dovrà espandersi a dimensioni cosmopolitiche, dando vita a quello che Kant definisce «un intero cosmopolitico» (*ein weltbürgerliches Ganze*), vale a dire «un sistema di tutti gli stati, che sono esposti al pericolo di danneggiarsi reciprocamente»⁵. La vittoria sulla guerra, l'instaurazione di un diritto pubblico universale, la civiltà che in tali condizioni potrà sorgere, saranno le condizioni dell'umanità futura, entro un sistema mondiale; sarà la vittoria del diritto sulla barbarie dello stato di natura, e sulla barbarie della guerra, che ne è la manifestazione nel sistema politico internazionale. Sarà questo, nel sistema teleologico della natura, lo «scopo ultimo», *letzter Zweck* (di cui tratta il § 83); dove l'aggettivo *letzter* designa la successione agli scopi storicamente realizzati nella storia della civiltà umana, e il traguardo (*Ab-sicht*) oltre il quale l'umanità non potrà andare⁶.

Ma oltre quel traguardo conclusivo dell'avventura umana su questa terra, il sistema teleologico della natura esige uno scopo ulteriore. Si tratta dello «scopo finale (*Endzweck*) dell'esistenza d'un mondo, vale a dire della creazione stessa», come leggiamo nel titolo del § 84 della *Critica del Giudizio*. Quindi,

² *Ibid.*

³ KU, B 395.

⁴ I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (= *Zef*), B 98-99.

⁵ KU, B 393.

⁶ KU, B 388-395.

lo scopo ulteriore è tale che non si può pensare null'altro al di sopra di esso. Pertanto quello *Endzweck* è tale per la sua definitività; infatti, possiamo ripetere con Kant che «non v'è nulla in natura (in quanto essere sensibile) di cui il principio determinante, che si trova nella natura stessa, non sia a sua volta condizionato; e questo vale non soltanto per la natura esterna (materiale), ma anche per la natura interna (pensante), in quanto, s'intende, considero in me soltanto ciò ch'è natura»⁷.

Ma esiste nel mondo «un'unica specie di esseri, la cui causalità sia teleologica»; ed è l'uomo, ma considerato come noumeno, dotato di una «facoltà soprasensibile», vale a dire la libertà. L'oggetto di questa, che è anche il suo «sommo scopo» (*höchster Zweck*), è il «sommo bene nel mondo» (*das höchste Gut in der Welt*), unione della virtù e di una felicità proporzionata alla virtù esercitata nella vita terrena⁸. È questo, unicamente, lo *Endzweck* della creazione, che possiamo rendere con *scopo finale* (o anche, come è stato proposto con buon fondamento, con *fine definitiva*)⁹, oltre al quale non si può pensare null'altro come fine e come stadio supremo della creazione divina.

2. Il termine 'Endzweck' nella *Religione* e negli scritti politici degli anni Novanta

Negli anni successivi alla terza *Critica*, è degno di nota soprattutto l'uso intenso del termine *Endzweck* nell'opera sulla reli-

⁷ KU, B 397.

⁸ KU, B 398.

⁹ Leonardo Amoroso, nella sua traduzione della terza *Critica*, dell'anno 1995, ha offerto una nuova terminologia, che vogliamo ricordare per i suoi pregi, anche se ci atteniamo ancora, per una migliore comprensione da parte del lettore italiano, alla terminologia instaurata dalla traduzione di Alfredo Gargiulo del 1906, riveduta da Valerio Verra nel 1960. La novità consiste in questo: che il termine *Zweck* è reso con *fine*, ciò che ha anche il pregio di unificare la terminologia con quella concordemente adottata nella nostra lingua con il *Reich der Zwecke*, o *regno dei fini*; che *letzter Zweck* è reso con *fine ultimo*; che *Endzweck* è reso con *fine definitivo*.

gione, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dell'anno 1793. Ed è questa la sede propria del termine. Il quale designa, sappiamo, il sommo bene, come sopra definito. Rispetto alla trattazione che potremmo dire «statica» delle *Critiche*, la *Religione* ci mostra il sommo bene come oggetto dell'azione degli uomini, e come oggetto considerato nel suo farsi. Come oggetto, non come scopo dell'azione umana¹⁰.

La presenza, nel concetto di sommo bene, di una finalità per l'azione umana è esclusa, nell'anno 1793, anche dallo scritto *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, e precisamente nella trattazione relativa alla morale, in discussione con Christian Garve¹¹. Questi aveva inteso il concetto kantiano di sommo bene come movente materiale e come fine dell'azione umana, e lo pensava introdotto da Kant per dare più energia all'azione morale dell'uomo, attratto dal raggiungimento della felicità. Kant respinge questa interpretazione, afferma la necessità di distinguere l'obbedienza, formale, alla legge morale, dal perseguimento di un fine materiale, quale può essere il godimento del sommo bene. Quest'ultimo dev'essere inteso, secondo la terminologia della seconda *Critica*, come *oggetto* dell'azione umana, non certo come suo *fine*¹². Questa osservazione viene svolta, in modo più diffuso e più perspicuo, nella prefazione alla prima edizione della *Religione*. Lì Kant concede che è impossibile per la ragione rimanere insensibile di fronte alla domanda su «che cosa derivi da questa nostra buona condotta». È il concetto di un *finis in consequentiam veniens*, che configura l'oggetto del nostro agire, contenente la condizione formale dell'osservanza

¹⁰ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (= *Religion*). In proposito, vedi soprattutto la prefazione alla prima edizione; ma anche, nel terzo capitolo dell'opera, il paragrafo secondo (III, 2) B 135-136. Le citazioni da quest'opera seguono la traduzione italiana di A. Poggi, riv. da M. M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari: Laterza, 1985.

¹¹ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (= *Gemeinspruch*), A 208-232.

¹² *Gemeinspruch*, A 208-215.

della legge morale, e l'insieme di tutti gli scopi materiali che è la felicità. È «l'idea di un sommo bene nel mondo», nel quale consiste lo «scopo finale di tutte le cose», *Endzweck aller Dinge*¹³. In tal modo Kant sviluppa e illustra in modo chiaro ciò che la polemica con Garve semplicemente accenna. Ed insieme ne traiamo la convinzione che Garve non fosse poi lontano dal vero quando intendeva che il concetto di sommo bene ci rafforza nell'adempimento del dovere.

Si comprende così l'asserzione kantiana, che segue di lì a poco nella prefazione qui esaminata: «La morale conduce dunque necessariamente alla religione. (*Moral also führt unumgänglich zur Religion*)»¹⁴. Osservanza del dovere e diritto alla felicità, in sé eterogenei come lo sono la forma e la materia, sono destinati a congiungersi nella vita ultraterrena, in quella beatitudine che è insieme moralità e felicità, in quel sommo bene (*höchstes Gut*), *Endzweck*, che è posto da Dio quale fine della creazione, oltre al quale nessun altro fine è pensabile. Questo sommo bene, o scopo finale, ha entro di sé la formalità obbligatoria della legge morale, e la felicità che consegue alla virtù esercitata sulla terra.

Se è vero che «la morale conduce alla religione», nel senso che ora si è visto, altre conseguenze derivano sul piano morale-politico, cioè su questa terra. Se ne occupa il capitolo terzo dell'opera, dal titolo programmatico *La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra* (*Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden*)¹⁵. Nel secondo paragrafo, Kant afferma il dovere per l'uomo di uscire dallo stato di natura etico, caratterizzato dalla *Sittenlosigkeit*, che possiamo intendere come «assenza di costumi saldamente definiti»; ed uscire da questa condizione significa divenire «un membro di una comunità etica» (*ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens*). Cioè egli deve

¹³ *Religion*, B V-VII.

¹⁴ *Religion*, B IX-X.

¹⁵ *Religion*, B 127.

entrare a far parte di una chiesa, quale che sia, e in essa operare come membro di «una repubblica universale secondo leggi della virtù» (*allgemeine Republik nach Tugendgesetzen*), cioè agire eticamente nella propria vita interiore¹⁶. Egli dovrà anche contribuire alla costante purificazione della propria chiesa da eccessi di culto e da superstizione; e in tal modo egli contribuirà, come tutti gli altri membri del genere umano appartenenti ciascuno alla propria chiesa, ad un progressivo avvicinamento verso un'unica chiesa secondo ragione¹⁷.

Ed ecco il concetto, importante anche politicamente, di «un dovere di una specie particolare, non degli uomini verso gli altri uomini, ma del genere umano verso se stesso»¹⁸. Sono gli uomini considerati come un intero, ad esser titolari di questo dovere di dar vita ad una comunità etica universale; non di uomini verso uomini, ma di tutto il genere umano verso se stesso; ed è questa la peculiarità di tale «dovere secondo la sua propria maniera» (*Pflicht von ihrer eignen Art*) dell'intero, verso se stesso. Ma la peculiarità di questo dovere è anche altro da questo, e sta nel suo principio (*Prinzip*): noi non sappiamo se ciò che ci proponiamo «sia in nostro potere (*in unserer Gewalt stehe*)»¹⁹. Giunti a questa situazione problematica – formazione di una soggettività morale collettiva, raggiungibilità del «sommo bene etico» – ci vediamo indotti a supporre un Essere supremo, che ci permetta di giungere a un tale traguardo, sopperendo alle insufficienze del genere umano. Il raggiungimento del sommo bene etico non ci appare raggiungibile con le nostre sole forze; ma se meditiamo su questo traguardo, ci accorgiamo che un avvicinamento è possibile, là dove un aiuto della Provvidenza ci consenta di intravedere quest'avvento del sommo bene a cui noi vogliamo corrispondere con i nostri sforzi. Questo cammino, che non giunge al

traguardo supremo ma già lo intravede, per lasciarne poi il compimento all'Essere supremo nella vita ultraterrena, è mostrato da Kant nell'argomentazione del terzo capitolo dell'opera. Tutto ciò accade all'insegna del titolo già ricordato: «La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione del regno di Dio sulla terra». Questa speranza è esposta con la maggiore chiarezza a conclusione della 'parte prima', di carattere teoretico (una 'rappresentazione filosofica'), del capitolo III²⁰. Vediamone qui gli aspetti principali.

Nelle ultime considerazioni del § 7, Kant si abbandona ad una tale speranza, affidandosi ad una rivelazione progressiva, entro la coscienza di tutti gli uomini, di una 'religione razionale pura', corrispondente alla originaria limpidezza del messaggio evangelico. Contemporaneamente, svolge varie considerazioni sulle rivoluzioni, e rivela una sfiducia nella possibilità che esse operino con le loro proprie forze umane (e senza l'aiuto della Provvidenza) secondo un piano rispettoso della libertà²¹. Eppure si può anche ritenere che «il regno di Dio è giunto a noi», e Kant designa tale regno di Dio con l'espressione «stato etico (divino) sulla terra – (*göttlicher*) *ethischer Staat auf Erden*». I segni di tale inizio, perché è solo un inizio, Kant li vede nella libertà di critica in materia religiosa, e può affermare che questa transizione dalla religione positiva alla religione razionale «ha messo radice in modo universale e in qualche luogo anche pubblicamente». Le prove che dovremo affrontare saranno ancora molte e gravi, i tempi ancora «infinitamente lontani», ma Kant è nettissimo qui su tale progresso²². E questi passi sono conclusi da una esplicita affermazione di *chiliasmo teologico*, il quale, come l'intero comprende la parte, è chiaramente comprensivo del *chiliasmo filosofico*, cioè della fiducia che il mondo degli uomini giungerà ad una pace perpetua garantita in una repubblica mondiale dalla forza del diritto.

¹⁶ *Religion*, B 134-36.

¹⁷ *Religion*, B 179-181.

¹⁸ *Religion*, B 135.

¹⁹ *Religion*, B 135-36.

²⁰ *Religion*, B 131.

²¹ *Religion*, B 180.

²² *Religion*, B 181.

Leggiamo questo passo conclusivo della trattazione teoretica. «Tale è dunque l'operazione, non vista da occhi umani, ma sempre progrediente, che compie il buon principio, costituire a sé nel genere umano – come in una comunità secondo leggi della virtù – una potenza e un regno, il quale affermi la vittoria sul male ed assicuri al mondo, sotto il suo dominio, una pace perpetua»²³.

Tale è la maggiore speranza per l'umanità, che Kant abbia esposta nelle sue opere. Non soltanto il sommo bene nella luce del Paradiso, neppure soltanto il regno della pace su questa terra, ma piuttosto una possibile instaurazione, progressiva e mai compiuta, del regno di Dio sulla terra. Tutto ciò, del resto, è previsto nella fondamentale preghiera cristiana, là dove dice, rivolta al Padre: *adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra*. E come in essa resta la differenza, insopprimibile, fra il regno di Dio in terra e il regno di Dio in cielo. Gli scritti politici successivi di Kant non giungeranno più a tale ardimento, e menzioneranno lo *Endzweck*, nel suo significato autentico, soltanto come fonte di sapienza per l'uomo politico secondo ragione, che la *Pace perpetua* denominerà 'politico morale', *moralischer Politiker*²⁴. Quando l'uomo politico è impegnato nel suo massimo ardimento e nella sua massima tensione morale, cioè verso l'instaurazione di una repubblica mondiale che garantisca la pace nella libertà, sarà lo *Endzweck* a guidarlo. Ma non vi sarà traccia, in quell'opera e altrove in scritti di valore politico, di quella parziale realizzabilità, già in questo mondo, del sommo bene, vero e proprio *Endzweck* secondo la terminologia della terza *Critica*. La *Metafisica dei costumi*, nel 1797, utilizzerà il termine *Endzweck* in un senso più ridotto che non quello canonico di sommo bene; e lo farà nel *Beschluß* alla *Rechtslehre*, quando parlerà della «continua

approssimazione al sommo bene politico, la pace perpetua (*zum höchsten politischen Gut, dem ewigen Frieden*)»²⁵.

Ci interessa da ultimo la seconda sezione del *Conflitto delle facoltà* (*Streit der Fakultäten*), volta ad esaminare il conflitto tra la facoltà di Filosofia e la facoltà di Giurisprudenza. Questa sezione ha per titolo: *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (*Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*)²⁶. Qui il termine *Endzweck* compare nel § 7, che tratta del fondamentale tema di una *storia pronosticante dell'umanità* (*wahrsagende Geschichte der Menschheit*)²⁷. Questa storia pronosticante si fonda sul più importante *segno prognostico* offerto dai tempi – l'*entusiasmo* (*Enthusiasm*) nei confronti della rivoluzione francese – del quale tratta il precedente § 6: la celebre pagina kantiana in cui più forte è l'entusiasmo – possiamo ben dirlo – provato da Kant. Nel paragrafo 6, infatti, il termine *Enthusiasm* ricorre quattro volte, con impressionante *crescendo*. Abbiamo all'inizio la definizione critica dell'*Enthusiasm* come «affetto», *Affekt*, che merita biasimo perché turba la serenità della vita morale. Segue il collegamento del «vero entusiasmo», *wahrer Enthusiasm*, con ciò che è ideale e puramente morale; e fin qui siamo all'*Affekt* provato dagli spettatori non-partecipi, ai quali appartiene lo stesso Kant. C'è poi il passaggio, pieno di *pathos*, allo *Enthusiasm* non più degli spettatori non partecipi ma degli stessi rivoluzionari: contrapposto (ma quanto superiore!), al «concetto dell'onore» (*Ehrbegriff*) degli aristocratici. Infine c'è il paragone, conclusivo, di quest'ultimo *Enthusiasm* dei rivoluzionari, così contrapposto allo *Ehrbegriff* degli aristocratici, con le armi divine di Enea, costruite dal dio Vulcano (*arma Vulcania*), le quali sono a loro volta contrapposte alle armi mortali (*mortalis mucro*) di Turno (*Aeneis*, XII, 739-741)²⁸. Giunge

²³ *Religion*, B 182-183.

²⁴ *ZcF*, B 47, 73.

²⁵ I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Beschluß*, B 265-266.

²⁶ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten (= Streit)*, II A 131-162.

²⁷ *Streit*, A 147-151 (151).

²⁸ *Streit*, § 6 (A 142-148).

quindi il ricordato § 7, che, dopo una tale meditazione-definizione del segno prognostico, tratta della storia pronosticante dell'umanità, si conclude con una considerazione sull'uomo, nella quale possiamo vedere la risposta ad una delle quattro domande della filosofia. Kant distingue: di fronte all'onnipotenza della causa prima, l'uomo è «soltanto una piccolezza (*Kleinigkeit*)». «Ma che anche i signori del suo medesimo genere considerino l'uomo una piccolezza», utilizzandolo come loro strumento od opponendolo ad altri uomini nelle guerre, «questa non è una piccolezza, bensì rovesciamento dello scopo finale (*Endzweck*) della creazione stessa»²⁹. E con queste solenni parole del filosofo, possiamo lasciare Kant e passare a Hegel.

3. La svolta linguistica della *Filosofia del diritto* hegeliana e la sua eredità

Nel 1821, incontriamo i due termini fin qui considerati – *letzter Zweck*, *Endzweck* – con un radicale mutamento di prospettiva, coerente al modo di pensare di Hegel; più precisamente, al suo modo di pensare politico e alle sue novità speculative. Hegel, che ammirava la terza *Critica* e vi rinveniva il soffio dell'aria nuova alla quale attingeva anche il suo mondo di pensiero, utilizza i due termini della teleologia kantiana: ma non in senso sovranazionale per *letzter Zweck*, e non in senso religioso per *Endzweck*. Moviamo ora da quest'ultimo, seguendone l'affacciarsi nella sistematica dello spirito oggettivo. Il termine *Endzweck* ricorre a uno snodo cruciale della costruzione hegeliana. Concluso il diritto astratto, la libertà si avventura nella moralità, e in essa incomincia a cercare il bene (*das Gute*). Ma occorre un difficile cammino: attraverso tre coppie di termini, che sono il sistema della moralità: dapprima il proponimento e la responsabilità (*Vorsatz*, *Schuld*); dipoi l'intenzione e il benes-

sere (*Absicht*, *Wohl*); infine, superamento dialettico dei due precedenti momenti finiti, giunge la coppia di termini conclusiva della moralità e aperta al successivo momento etico, costituita dal bene e dalla coscienza morale (*Gut*, *Gewissen*). Fino a quel punto, il soggetto non sa che cos'è il dovere. È passato attraverso il diritto astratto, ha poi incontrato, nel cammino attraverso la sfera della moralità, l'intenzione e il suo oggetto, che è il benessere, chiarito anche come felicità, cioè appagamento delle inclinazioni. È questo l'appagamento degli «scopi della finità in genere». Ma il benessere non è ancora il bene, ed occorre un cammino difficile per giungere a comprenderlo. Con la terza coppia di termini – il bene e la coscienza morale – il soggetto giunge a dare, nel corso del suo cammino, una risposta alla domanda: «che cosa è dovere»³⁰? Basandosi su ciò che ha incontrato finora – l'astrazione dell'universalità giuridica, che non può andar oltre la libertà esterna del soggetto, e poi, nel mezzo della moralità, il benessere proprio e degli altri, come soddisfacimento delle inclinazioni – a quella domanda l'uomo morale nel suo isolamento non ha altro modo di rispondere, se non la semplicità di quelle determinazioni. Come spiega il § 134, «null'altro che questo: attuare il diritto e preoccuparsi del benessere, il benessere proprio di se stessi e il benessere in determinazione universale, il benessere di altri». Ed è questa la determinazione del bene, che peraltro aveva già trovato la sua esatta definizione nel § 129, secondo cui «il bene è l'idea, come unità del concetto della volontà e della volontà particolare». Che è come dire diritto astratto e benessere, che ora «sono tolti come per sé autonomi, ma con ciò secondo la lor essenza ivi contenuti e mantenuti, la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo». Si rifletta su questa definizione: *Endzweck der Welt* – il sommo bene kantiano – è la libertà realizzata, che è come dire le precedenti e più astratte definizioni, concetto della volontà e volontà

²⁹ Streit, A 151.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=Rph), §§ 114-39.

particolare, ovvero diritto astratto e benessere particolare, volontà libera e sua realizzazione, ed infine: «la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo». Come del resto aveva detto il § 4, che aveva definito il diritto, nel senso più ampio, presente nel titolo dell'opera, come «regno della libertà realizzata». Che, dal punto di vista intensivo, è già di più, con la sua unione di libertà universale e di benessere particolare, del *letzter Zweck* di Kant; ma dal punto di vista estensivo è meno di esso, che è la libertà diffusa su tutta la terra, la *Weltrepublik*; ed è infinitamente di meno, dal punto di vista sia intensivo sia estensivo sia protensivo, dello *Endzweck* di Kant, che è il sommo bene o unione eterna di virtù e felicità: ovvero il Regno di Dio.

Il sistema hegeliano di *letzter Zweck* e *Endzweck* ci si offre non appena noi giungiamo allo stato politico. Il § 257 ci presenta lo stato come unione di costume (la sua esistenza immediata) e di autocoscienza (la sua esistenza mediata); e possiamo anche dire, inversamente, con Hegel, che «l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo (*Gesinnung*), ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale». Ciò non avveniva nello stato o *societas civilis* teorizzato da Kant; ciò non avveniva in quella reincarnazione dello stato di diritto kantiano che è la società civile hegeliana, ormai subordinata sistematicamente allo stato politico in senso proprio che è lo *Staat* hegeliano. Si pone pertanto in Hegel il problema del rapporto fra i due momenti della vita associata: quel rapporto fra stato e società civile, che, debolmente preannunciato nel Settecento nella cultura inglese e nella riflessione degli studiosi di Göttingen, diverrà dopo Hegel un tema di grande rilievo nella filosofia di Marx e si estenderà nel seguito al di là dell'area di pensiero marxistica, per divenire ormai parte costante del lessico politico dei nostri tempi, nonostante la grande varietà di significati del termine 'società civile'³¹. La natura specifica dei due momenti – la

società civile e lo stato politico – è esposta da Hegel subito dopo, nel § 258 e nella sua annotazione. Riferendosi all'unità dei due termini – universale e particolare; costume e autocoscienza – scrive Hegel che «questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso (*absoluter unbewegter Selbstzweck*), nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo scopo finale (*Endzweck*) ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui supremo dovere è d'esser membri dello stato». Segue, all'inizio dell'annotazione, la definizione della società civile, in un linguaggio intriso di polemica, che è anche polemica contro la concezione kantiana dello stato. «Se lo stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è lo scopo ultimo (*letzter Zweck*) per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento». E più oltre, differenziando quello che è per lui lo stato, Hegel scrive: «L'unione come tale è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale». La premessa generale sullo stato (*der Staat*: §§ 257-259) si conclude con la partizione triadica interna allo stato (diritto statale interno, diritto statale esterno, storia del mondo); e da questa «predichiarazione storica»³² del concreto sviluppo dialettico, l'esposizione hegeliana trapassa quindi nel primo momento della triade, il diritto statale interno. Si ha qui la trattazione dello stato in quanto stato singolo, nella sua vita interna considerata nei suoi caratteri generali (§§ 260-261). Ebbene, i primi due paragrafi, che danno notazioni generalissime, insistono ancora, con toni solenni, sui momenti della particolarità, che ora si trova qui di fronte all'universalità dello

denti nelle varie lingue e culture europee, rinvio a quanto ho scritto altrove, e in particolare nei saggi raccolti in *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana*, Napoli: Morano, 1990.

³² *Ann.*

³¹ Sui vari significati assunti dal termine *societas civilis* e dai suoi corrispon-

stato; più propriamente, leggiamo che «l'individualità personale e i di lei particolari interessi (...) o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale* (*Endzweck*)» (§ 260). Questa congiunzione intrinseca di particolarità e universalità è nuovamente affermata nel § 261: «Di fronte alle sfere (...) della famiglia e della società civile, lo stato è da un lato una necessità *esteriore* e la loro superiore potenza (...); ma dall'altro lato esso è il loro scopo *immanente* ed ha la sua forza nell'unità del suo universale scopo finale (*Endzweck*) e del particolare interesse degli individui». Con queste notazioni abbiamo vista ribadita e solennemente affermata la convivenza dialettica della particolarità (affermatasi nella società civile) e dell'universalità; loro risultato è la complessa figura del *citoyen* che conserva in sé il *bourgeois* già formatosi nella società civile, ma in una concreta individualità che è la *Aufhebung* dialettica dei due precedenti momenti. La libertà soggettiva, per esprimerci con termini più comprensivi, non è più contrapposta alla libertà oggettiva dello stato degli antichi, ma insieme ad essa è *tolta e conservata* (*aufgehoben*) nella superiore unità dell'individualità sostanziale vivente nello stato moderno³³.

Ma c'è un altro luogo di primaria importanza, nel quale Hegel raffronta fra loro lo stato politico e la società civile, ed è il § 324, celebre per le considerazioni sulla guerra. Lo stato politico è visto come la *vera* individualità (non un'individualità accidentale e mutevole, che poi sarebbe la particolarità), e cioè come l'unione, o superamento dialettico, di universalità e particolarità. L'universalità astratta è l'universalità dello stato visto di per sé, e non unito al singolo e ai singoli; la particolarità parimenti astratta è la particolarità del singolo visto di per sé e magari contrapposto allo stato politico; ma la individualità è il

superamento di quelle astrazioni contrapposte che sono l'universalità e la particolarità. Ora, lo stato e il singolo, quando vivono la vita concreta e unitaria dello stato, sono essi, tutti e due insieme, la vera individualità; e sono, non già il *dileguante* (*verschwindend*) e il negativo, ma il sostanziale e il positivo, o, come suona l'enunciato del § 324, una «individualità non accidentale e mutevole, bensì essente in sé e per sé». E i singoli hanno il «dovere (...) di conservare questa individualità sostanziale, l'indipendenza e sovranità dello stato, con pericolo e sacrificio della loro proprietà e vita, altresì del loro opinare e di ciò che è di per se stesso compreso nell'ambito della vita».

A queste parole segue, nello stesso paragrafo 324, il confronto fra lo stato e la società civile, la quale non deve esser scambiata per lo stato, come fa la tradizione liberale e la stessa filosofia kantiana. «Si ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale (*Endzweck*) soltanto l'assicurazione della vita e della proprietà degli individui». Si cadrebbe in tal caso nella contraddizione che ciò che deve venire assicurato secondo le distorte visioni dello stato, è ciò che invece viene appunto sacrificato per salvare ciò che, secondo la genuina visione filosofica, è la vera individualità sostanziale, cioè l'unità concreta dello stato e del singolo che sia giunto all'autocoscienza del cittadino. Non si dica quindi che tale erronea salvezza, che è la salvezza dei singoli, è lo *scopo finale* dello stato; perché non di stato si tratterebbe, ma di società civile al modo kantiano, e al modo di quella sfera subordinata e astratta che Hegel ha chiamato società civile. Quella dovrebbe dirsi (cfr. § 184 e § 258 annotaz.) non lo *Endzweck* ma il *letzter Zweck*, non lo scopo finale ma lo scopo ultimo.

Ne deriva dunque che lo scopo finale del mondo, *Endzweck*, è per Hegel lo stato politico, nel quale la particolarità e l'universalità sono riunite, e superate nella vera individualità. E in esso non si può pensare che la morte del singolo sia qualcosa di negativo e dileguante, bensì la vera vita come vita

³³ Rinvio di nuovo, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, al testo indicato alla nota 31.

della individualità sostanziale, che è insieme stato e individuo. Ciò che la religione cristiana annuncia, cioè che la morte del giusto è il *dies natalis* della nuova vita unita con Dio, è visto in Hegel, come insegna la *Scienza della logica*, come la verità delle cose finite, per le quali si può dire che «la verità del loro essere è la loro fine»³⁴; ma questa fine come verità si ha in quell'infinito che è lo stato; quello stato che per Kant non aveva nulla di divino, perché anzi è più spesso il regno del dispotismo e del male. La *Gattung* kantiana, il *genere*, è sì il genere umano come soggetto collettivo, che dà l'avvio al sommo bene, e con esso al Regno di Dio sulla terra³⁵; ma è soltanto un avvio, un inizio sperato, e possibile allo sforzo generale degli uomini, ai quali resterà poi l'accesso al vero e pieno regno di Dio, che non è di questo mondo. Hegel vuol fare come l'apostolo Paolo, che nell'areopago rivela agli Ateniesi increduli qual è il Dio ignoto del quale essi vanno in cerca. Ma Hegel, che nella *Storia della filosofia* narra quell'episodio, in quelle stesse pagine³⁶, e qui nei luoghi già visti della *Filosofia del diritto*, ci svela questo Dio ignoto nella realtà dello stato politico, pienezza dell'Idea già su questa terra. Allora non abbiamo più, di fronte a noi, l'idea kantiana come perfezione non interamente realizzabile sulla terra, soltanto traguardo e guida nel pensiero e nell'azione, attraverso una infinita approssimazione destinata a non mai concludersi nella vita terrena. Nella visione hegeliana abbiamo di fronte quello stato come «uomo illimitato, infinito, vero, perfetto, divino», che lo stesso Feuerbach celebrerà nel testo del 1842-43, *Notwendigkeit einer Veränderung*, pubblicato postumo nel 1874³⁷. E Marx nella critica allo *Staatsrecht* di Hegel, dell'estate 1843, pubblicata postuma nel 1927, censurerà

la scissione hegeliana tra società civile e stato, a favore della ricomposizione in una società umana, che assorba concretamente l'universalità astratta e illusoria dello stato³⁸. In quello scritto giovanile, Marx credeva fermamente nella democrazia politica, basata sull'universalità del suffragio attivo e passivo; ed era convinto che la sua meta politica sarebbe stata raggiunta attraverso una tale democrazia. Ma quella accettazione doveva cadere pochi mesi dopo – con un mutamento tanto radicale quanto repentino, che soltanto la mancata pubblicazione dell'opera precedente poteva consentire – e Marx divenne critico aspro della democrazia politica³⁹. Le «parole infauste» della *Judenfrage* contenevano il celebre giudizio «la democrazia politica è cristiana»⁴⁰, dove il Marx feuerbachiano vedeva il carattere illusoriamente infinito e liberatorio dello stato come analogo al carattere illusoriamente infinito e salvifico del Dio cristiano; e su queste fragili premesse la sua fede giovanile nella democrazia politica cedeva il passo alla dottrina della missione rivoluzionaria del proletariato, futura apportatrice di una società umana liberata dalla coazione dello stato; con le conseguenze che tanto hanno pesato sulla storia dell'umanità.

* * *

La conclusione di queste osservazioni, che spero non soltanto filologiche, non vuol portare all'accettazione di ciò che esiste, ma al suo superamento nell'azione degli uomini, razionalmente guidata e controllata da *tutti* gli uomini come portatori ciascuno della propria soggettività, che nel tema qui trattato è meglio detta libertà soggettiva. Tale conclusione vorrebbe soltanto richiamare la infinita approssimazione di Kant, non la infinità realizzata di Hegel, e di chi lo ha seguito

³⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW, Glockner), IV, 147.

³⁵ *Religion*, B 179-181.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie* (GW, Glockner), XIX, 602, 611.

³⁷ L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung*; cito dalla traduzione italiana di C. Ascheri, riprodotta in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, tr. it., intr. e cura dell'ed. it. di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1982, pp. 273-285 (278).

³⁸ K. Marx, *Kritik des hegelischen Staatsrechts*, ad § 308.

³⁹ K. Marx, *Zur Judenfrage* [cito dalla trad. it. di C. Cesa, in *La sinistra hegeliana*, cit., pp. 365-389].

⁴⁰ K. Marx, *Zur Judenfrage*, cit., p. 380.

credendo di poterlo emendare e trasformare, mentre ne accentuava e radicalizzava ciò che in esso minava la libertà degli uomini.